

## RECENSIONS

Xavier ALEGRE SANTAMARIA, *Carta a los Romanos*, col.: Guías de lectura del Nuevo Testamento 6, Estella (Navarra): Verbo Divino 2012, 367 pp.

L'aparició del volum de X. Alegre sobre la carta als Romans en la col·lecció «Guías de lectura del Nuevo Testamento», és una bona notícia. X. Alegre ha preparat aquesta obra al llarg d'un bon nombre d'anys, i els articles que ha anat publicant al llarg d'aquest temps («la justificació per la fe i la lluita per la justícia», «universalisme i elecció en la perspectiva del Déu de la gràcia», «Crist com a fi i meta de la llei», «Júnia una dona apòstol?») feien preveure una obra d'envergadura. D'entrada hem de dir que ho és. Es tracta d'una exposició detallada i fins i tot minuciosa del fil argumental de la carta més important de Pau. És ben conegut que l'argumentació teològica de Pau a Romans, en ser una obra planejada amb cura, pensada en detall i llargament elaborada, resulta d'una densitat notable entre les cartes del Nou Testament (tan sols es podria comparar amb l'anomenada carta als Hebreus, tot i que la manera d'argumentar i la temàtica són notablement diferents). Ara bé, la dificultat d'oferir l'argument de Romans de forma comprensible, atesa la quantitat notable d'aspectes implicats, no és una tasca de to menor. Hem de dir, d'entrada, que Xavier Alegre ho ha aconseguit amb escreix i ens ofereix una guia de lectura esplèndida d'aquesta obra cabdal del cristianisme primitiu.

Convé dir, al començament d'aquesta presentació, que l'obra es publica en una col·lecció («Guías de lectura del Nuevo Testamento») que té com a públic prioritari els estudiants de Teologia. En aquest sentit, X. Alegre ha hagut de pair a fons el tema central de Pau a Romans (la salvació cristiana arriba als humans al marge de les obres de la llei, per do gratuït de Déu) per a poder-lo oferir d'una manera assequible i intel·ligible. Aquesta tasca no resulta gens fàcil, perquè en un tema d'aquestes característiques hi ha múltiples subtemes implicats que s'entrellacen i formen un entrellat veritablement complex. N'esmento alguns de ben coneguts: el tema de l'elecció d'Israel, ¿com lliga tant amb l'entrada dels no-jueus en l'àmbit de la salvació com també amb l'abast universal de la redempció en Jesucrist? Atès que Israel, com a poble, sembla que ha rebutjat el Messies, ¿com enllaça això amb

la fidelitat de Déu a la seva promesa a Abraham i als seus descendents? Si la salvació i la plenitud es donen de forma totalment gratuïta, ¿com cal valorar les obres fetes sota l'embranchida del do de l'Esperit? Quin és el paper de la llei, quan el règim de la plenitud no depèn per res del compliment dels preceptes? Quin és en definitiva el paper de la llei? En quin sentit Jesús – Crist és el fi de la llei? Vet aquí alguns exemples dels temes de Romans que X. Alegre va clarificant al llarg del volum que avui presentem.

Dit això com a proemi, passo a una presentació més propera. L'obra té una introducció i després 19 capítols de llargària desigual que van exposant la carta als Romans tal com ens ha arribat. No ha de sorprendre a ningú que els primers 11 capítols de la carta de Pau s'emportin quasi 300 pàgines i, en canvi, els darrers 5 capítols solament ocupin 50 pàgines del llibre. L'ordre de l'exposició d'aquests capítols del llibre és sensiblement idèntic: primer se situa el fragment que es presenta dins el fil conductor de la carta, després es fan observacions que ajudin a llegir el text i s'ofereix el text de Romans, en traducció castellana. Finalment X. Alegre comenta el text, a base d'aclarir l'argument (això s'aplica sobretot als primers 11 capítols). El comentari va acompanyat, sovint, de textos emmarcats d'obres sobre la carta als Romans, que incideixen en el comentari que s'està fent. Els capítols es clouen invariablement amb una bibliografia que pot ajudar a ampliar els temes tractats. Acompanya la «guia de lectura» un vocabulari selecte (p. 353-358) que ofereix el significat de mots menys coneguts o d'un caràcter tècnic que els fa difícils de comprendre. Fins aquí una presentació del format de l'obra i del seu esquema. Val a dir que el format ajuda a anar il·luminant l'argument de Pau, segons els passos que el mateix Pau ha anat marcant en la composició de l'obra. El lector de la carta als Romans troba en la guia de lectura de X. Alegre un veritable ajut de comprensió dels molts matisos que acompanyen la presentació de la tesi de Pau.

Ara passo a una valoració d'alguns dels aspectes que m'han resultat més valuosos de l'obra de X. Alegre. És impossible abastar-los tots, però n'escullo quatre que són prou importants i significatius.

1. El que m'ha resultat més il·luminador de la guia és *la introducció*. No és una peça massa llarga (24 pàgines) però aconsegueix molt bé el que pretén: contextualitzar la carta als Romans. Aquí X. Alegre es mostra un seguidor fidel dels mètodes històrico-crítics. Situa Pau en el gran ventall del cristianisme primitiu i en el marc plural d'un moviment que, tot i néixer en la matriu jueva, molt aviat pren distància d'aquest àmbit i es fa palesament plural. Aquí hi ha un dels aspectes clau de Romans: aquesta carta s'adreça a una església que, pel que sembla, era de majoria no-jueva. Tanmateix, els seus orígens versemblantment hel·lenistes mantenen un lligam i una dependència jueva d'un cert gruix. Tota la carta serà un anar i venir d'un grup no-jueu a un grup jueu, d'uns cristians que no segueixen la llei a uns cristians que continuen valorant la llei en gran mesura. Aquest situar Pau en la cruïlla del gran debat entre Antioquia i Jerusalem (i, ja abans, entre els cristians judaïtzants de Jerusalem i els cristians hel·lenistes) resulta una peça de gran valor

per a comprendre un dels nuclis més importants de la carta i, ensems, un dels aspectes més treballats del pensament de Pau.

Però no s'acaba aquí el contextualitzar la carta als Romans. També el moment de la vida de Pau en què s'escriu resulta significatiu. Al cap i a la fi, Romans s'escriu després de Gàlates i després de les cartes als de Corint. Vet aquí una segona clau important que X. Alegre subratlla amb encert i que permet de valorar la maduració de l'ensenyament de Pau en aquesta carta. Els arguments de Gàlates s'han repensat i s'han arrodonit. Estem en un altre nivell i en un altre moment. Per altra banda, es tracta de la darrera carta de Pau que alguns consideren com un testament.

També és important situar, malgrat la manca d'informació, la comunitat cristiana de Roma. Al cap i a la fi és una comunitat no fundada per Pau i que Pau desconeix (malgrat que conegui de prop alguns dels seus membres com la parella d'Àquila i Priscil·la). Les indicacions de X. Alegre són importants en aquest sentit. Ajuden a valorar el pes dels arguments de Pau en consideració a membres d'origen jueu que, altrament, semblarien convidats de pedra a la gran diatriba de Romans. La *captatio benevolentiae* dóna raó de moltes de les consideracions de Pau respecte dels membres jueus de la comunitat de Roma (i, ves a saber, si també de la comunitat de Jerusalem). Al cap i a la fi, Pau té planejat de visitar Roma de camí cap a Espanya.

Aquesta tasca, de contextualitzar Romans, té moltes repercussions en la resta de l'obra de X. Alegre. En realitat és el que proporciona el fil conductor de tota l'obra, en la mesura que les introduccions dels 19 capítols que vénen a continuació, reprendran molts dels motius que han quedat consignats com a context del text de Romans. En aquest sentit, la guia de lectura de X. Alegre, en oferir contínuament el context, ajuda notablement a comprendre el text i el missatge de Pau. Penso que és un primer aspecte que resulta molt rellevant en l'obra de X. Alegre.

2. Un segon aspecte que em sembla que dóna el to del llibre de X. Alegre són les molt freqüents i incisives *referències a Jesús de Natzaret*. Aquest tema també ha estat esmentat en la introducció i, per tant, el lector està avisat. Tanmateix, un dels aspectes que valoro per damunt d'altres en aquesta guia de lectura és que Jesús està sempre en el rerefons del comentari de X. Alegre. I això penso que és ensems original i summament suggeridor. És original perquè no es troben comentaris en Romans que facin tantes referències a Jesús de Natzaret com les que tenim en la guia de X. Alegre. En aquest sentit, el missatge de Romans és, en el fons, una constant referència a Jesús. Però sobretot, és suggeridor en la mesura que Jesús, en la guia de lectura de X. Alegre, és el veritable moll de l'os de Romans. Ho il·lustro amb dues consideracions.

El tema central de Romans, ja ho hem dit, és la justificació per la fe, al marge de les obres de la llei. No hi ha dubte que aquest sembla un tema paulí, com va ser especialment accentuat per Luter i la reforma. Doncs bé, és bo de constatar que X. Alegre no deixa de subratllar reiteradament que aquest és un tema de Jesús. I ho il·lustra mitjançant textos tan significatius com la dita de Jesús en Mc: «No he

vingut a cridar els justos sinó els pecadors» (Mc 2,17par.), i també amb la paràbola del fariseu i del publicà de l'Evangeli segons Lluc (Lc 18,9-14), i finalment amb la paràbola de l'amo de la vinya que va a contractar treballadors en diferents moments del dia (Mt 20,1-16). En realitat podríem ampliar aquestes referències amb l'Evangeli segons Joan, perquè l'expressió «el do de la veritat (Jn 1,17)», malgrat que es refereixi directament a l'evangeli mateix i a l'Esperit que n'és el nucli més pregon, en realitat el que està subratllant és que la revelació i la plenitud vénen de Déu sense que els humans hi fem cap aportació rellevant (recordem: «Ningú no pot venir a mi si el Pare que m'ha enviat no l'atreu, Jn 6,44 cf. 6,65). Tanmateix, l'Evangeli segons Joan queda lluny de Pau, sobretot en el temps! Fins aquí una primera indicació que considero de molt de valor en l'obra de X. Alegre.

La segona consideració per a il·lustrar la importància de Jesús per a Romans és la seriositat amb què X. Alegre encara el text i el tema de la fe de Jesús (Rm 3,22 cf. p. 115-117). A la llum del que acabo de dir en el paràgraf anterior, considero que el tractament del tema no és simplement i senzilla una qüestió de traducció (genitiu objectiu o subjectiu), ni tan sols un tema que es pugui considerar com a excepcionalment present en aquest text (hi ha altres textos que ofereixen la mateixa ambigüitat). La fe de Jesús és un referent de primer ordre per al cristianisme paulí. Això, dit així, penso que és agosarat i que val la pena de subratllar-ho. El gran coneixement dels sinòptics que té X. Alegre ha estat una eina de gran importància per a remarcar el tema de la rellevància i el paper de Jesús de Natzaret en la carta als cristians de Roma. I, més en concret, en la visió de la fe cristiana que Pau ofereix als seus lectors. En definitiva, el que diem aquí és que la justificació per la fe, al marge de les obres de la llei, és Jesús de Natzaret. I això és prou important i fa irrellevants preguntes que encara es continuen plantejant, com per exemple: fou Pau el fundador del cristianisme?

3. Un altre subratllat que vull fer és el següent: gosaria dir que hi ha molts aspectes que fan d'aquesta guia de lectura *un véritable commentaire* de la carta als Romans. Anomeno alguns d'aquests aspectes que tenen importància al llarg de l'exposició. En primer lloc el text original grec té a veure amb els temes que es tracten i amb la forma com es tracten (un exemple, el tema de l'expiació: p. 115-131). Això no solament del punt de vista lingüístic sinó també del punt de vista de finesa d'argumentació i de sentit dels mots. És molt difícil fer notar els matisos d'una paraula sense tenir en compte la llengua original. Al llarg de la guia de lectura són molt nombrosos els moments en els quals es fa referència al sentit dels mots originals. Segon: en la guia es tenen en compte problemes de crítica textual. No d'una forma constant ni feixuga, sinó en aquells indrets en els quals l'opció per un text o un altre resulta d'una certa importància per a la interpretació que s'ofereix (a vegades es fa amb notes al peu de pàgina per a descarregar el text de qüestions més especialitzades). En tercer lloc, la traducció també és objecte d'interès i de matisacions. Atès que la traducció que s'ofereix és una traducció estàndard, en alguns textos el sentit dels mots emprats resulta significatiu. El llibre de X. Ale-

gre ho té especialment en compte. Quart: hi ha una veritable munió de temes que han tingut un ressò important en la història de la teologia o en la història de la interpretació de la carta als Romans: coneixement natural de Déu, llei natural, la traducció de Luter «per la sola fe», sentit del baptisme en Pau, el «jo» de Rm 7, el pecat original en Rm 5, el sentit del propiciatori a Rm 3,25, etc. Molts d'aquests temes monogràfics són objecte d'atenció al llarg del llibre. Algunes vegades amb tractaments llargs i detallats (i amb bibliografies escollides). Això converteix la guia de lectura en un repàs per la història de la interpretació de Romans que dóna a la guia de lectura un caire més proper a un comentari a Romans.

Hi ha un altre aspecte que s'afegeix a aquestes observacions: els textos citats en requadres per a il·lustrar el que es diu en el comentari. Hi ha alguns textos magnífics que il·luminen l'exposició de la carta i que resulten un molt bon complement als comentaris de Xavier A. Penso que aquí també s'ofereix un aspecte rellevant i que serveix per a reforçar o aclarir el que es diu en el cos del comentari.

Un darrer ingredient d'un bon comentari és la bibliografia. La veritat és que tant en els textos enquadrats com en les indicacions bibliogràfiques (dins el text mateix, però també i sobretot al final de cada apartat i, sobretot, al final de l'obra), estem davant un aspecte molt important de l'obra de X. Alegre. La bibliografia escollida és veritablement un aspecte molt rellevant de la guia de lectura. De manera que no solament en els temes monogràfics que ja hem esmentat sinó també en tots i cada un dels 19 capítols del llibre s'ofereix una bibliografia que va molt més enllà de la que ofereixen les guies de lectura que tenim a l'abast. I al final del llibre hi ha una bibliografia general de molta qualitat.

Tots aquests aspectes sumen per a oferir un producte molt ric, amb molta informació i amb moltíssimes dades per als lectors. La veritat és que de les guies o comentaris de llengua castellana a la carta als Romans que tenim a l'abast, dubto que n'hi hagi cap que es pugui comparar amb el volum que ens ofereix X. Alegre en aquesta guia de lectura.

4. *Actualitat del missatge de la carta als Romans*. X. Alegre no ha fet sols una guia tècnicament molt arrodonida. Hi ha afegit nombroses reflexions i aplicacions a la situació actual en el món, en el context de crisi en què ens trobem i amb les situacions d'injustícia flagrants que ens envolten, que fan que la carta, un mica encarcerada i amb una certa dosi de formalisme, cobri vida i es faci veritablement interpel·ladora. Considero que aquest aspecte, per més que sigui un aspecte que hom espera d'un comentari de la carta als cristians de Roma, tanmateix, atès el caire acadèmic de la guia de X. Alegre, podria haver estat notablement més limitat. És veritat que X. Alegre ja l'esmenta en la introducció com a referent per al lector. Però, al llarg de l'exposició, es tracta d'una referència constant que fa veure fins a quin punt el missatge de Romans continua essent un missatge de gran actualitat. Al cap i a la fi, els valors i els criteris que han anat conformant la societat en què vivim han conegut el missatge de Romans. I tanmateix, en el moment d'estructurar el que anomenem amb una certa pretensió l'aldea global, no sembla que

l'hagin tingut en compte. Això, X. Alegre ho sap de primera mà perquè en els darrers vint-i-cinc anys ha dividit el curs acadèmic en dues parts: la primera l'ha dedicat a la Facultat de Teologia de Catalunya; la segona al *Centro de Reflexión Monseñor Romero* de la Universitat José Simeón Cañas de El Salvador, on ha impartit classes sobre els evangelis sinòptics i sobre les Cartes de Pau. Aquest coneixement de primera mà de les situacions de primer món, d'una banda, i de tercer món, d'una altra, han tingut com a resultat que la seva guia de lectura de la carta als cristians de Roma ofereix una valoració notablement acurada de la situació dels homes i dones d'aquests indrets en el moment actual. Això fa que el missatge de Romans pugui incidir de forma notablement aguda en les condicions de vida d'uns i d'altres. I dóna a la carta als Romans un sentit actual que no trobem en altres comentaris a aquesta carta de Pau.

Fins aquí la meua valoració de l'obra de Xavier Alegre. La veritat és que la presentació tipogràfica la trobo molt encertada i he de confessar que no he anotat errades ni tipogràfiques ni d'altres tipus. Encara que no sigui l'aspecte més important, tanmateix és un punt que afegeix valor a l'obra.

Josep Oriol Tuñí

Jody A. BARNARD, *The Mysticism of Hebrews. Exploring the Role of Jewish Apocalyptic Mysticism in the Epistle to the Hebrews* (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2. Reihe 331), Tübingen: Mohr Siebeck 2012, 341 pp.

El llibre que recensionem introdueix el jove Jody Barnard (1978) en el cercle d'estudiosos de la carta als Hebreus. Es tracta de la versió retocada de la seva tesi doctoral, aprovada a la Bangor University del nord de Gales, l'abril del 2011, dirigida per Catrin Williams i examinada per Christopher Rowland (un dels principals referents en mística jueva antiga i mística neotestamentària) i la benvolguda Jenny Read-Heimerdinger, estreta col·laboradora dels biblistes catalans.

L'índex del llibre trasllueix l'esquema habitual d'un treball doctoral. Una introducció general (22 pàgines) precedeix la primera part titulada *Jewish Apocalyptic Mysticism* (60 pàgines) que delimita el marc referencial que serà objecte d'estudi. La segona part, *Hebrews and Its Accessible Heavenly Realities*, és el gruix temàtic de l'obra (131 pàgines) que ens recrea a bastament l'escenari celestial que amara la carta als Hebreus. La tercera i darrera part (58 pàgines), *The Intersection of Experience, Reflection and Rhetoric in Hebrews 1,5-13*, fa un pas més, donant contingut místic a les citacions de l'Escriptura i a les afirmacions cristològiques d'aquests primers versets d'Hebreus. Sis pàgines de conclusions arrodoneixen l'estudi. La bibliografia i els índex de citacions, d'autors moderns i de matèries clouen el llibre.

La Introducció serveix per a justificar la peculiaritat del tema doctoral: la influència del misticisme apocalíptic jueu en la carta als Hebreus. L'apartat *The*

*Epistle of Paul to the Hebrews?* exposa el caràcter homilètic de la carta, la proximitat als cercles paulins, l'autoria i destinataris judeocristians hel·lenistes, la preocupació cristològica de l'escrit i les dificultats de datació. Amb el títol *Hebrews and Jewish Apocalyptic Literature* fa un recorregut cronològic dels autors que subratllen la dimensió escatològica de la carta, no amb categories gregues sinó des de l'apocalíptica jueva. No es menciona a Erns Käsemann que, amb l'obra de títol ben eloqüent: «El poble de Déu itinerant» (*Das wandernde Gottesvolk: Eine Untersuchung zum Hebräerbrief*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1957), emfatitzava la proposta d'itinerari celestial que l'autor d'Hebreus feia als destinataris. Malgrat se'l citi en el següent apartat, no és d'una manera positiva: «es decantà per un rerefons gnòstic d'Hebreus» (p. 17). El tercer apartat de la Introducció és *Hebrews and Jewish Mystical Literature*, on ressenya els estudiosos d'Hebreus que, a partir de la dècada dels setanta, comencen a associar Hebreus amb un estadi primitiu de la mística de la Merkavà: L. D. Hurst, O. Hofius, H. M. Schenke i R. Williamson. L'autor assenyala que actualment apareixen estudis (T. Eskola, P. Alexander, Ch. Rowland, S. Mackie) que ressalten les semblances del temple celestial en Hebreus i en l'apocalíptica jueva i les tradicions místiques del període del segon temple. És en aquest àmbit on Barnard afegeix el seu treball doctoral sense prodigar-se a mencionar els noms, els temes, i el nombre de les actuals aportacions sobre el rerefons místic d'Hebreus, així com dels lligams entre la mística jueva antiga i la mística neotestamentària.<sup>1</sup> La Introducció es clou amb l'apartat *Method and Overview of the Present Study*, on el nou doctor aclareix que la literatura mística dels Hekhalot (Santuàries) quedarà fora del seu abast d'estudi, cenyint-se exclusivament al contingut místic de l'apocalíptica jueva.

La primera part («Misticisme apocalíptic jueu») valora l'eclosió del tema apocalíptic amb constants i qualificats treballs, però Barnard subratlla que els crítics moderns tendeixen a tractar-lo —inadequadament— com una ficció. Exposant obres significatives (2Hen; ApAbr; TestAbr; ApSo; TestLev; 3Ba) i els temes apocalíptics més rellevants (temple celestial, estrats celestials, personatges ascendent, àngels, Déu Altíssim), afirma que el misticisme apocalíptic jueu es «un fenomen que s'esdevé en el judaisme tardà del segon temple (incloent-hi el cristianisme primitiu) que troba expressions literàries en els apocalipsis i en la literatura paral·lela, i exhibeix una preocupació vers les realitats del reialme celestial, l'experiència humana d'aquest reialme i dels seus ocupants» (p. 84). Es tracta, per tant, d'un àmbit que la carta als Hebreus també respira i recrea amb el sacerdoti celestial que Crist inaugura i exerceix en les altures.

1. Scott Mackie és actualment l'estudiós més productiu en aquest àmbit (p. 298). En català i castellà també hi ha alguna aportació (Jordi CERVERA, «El vel celestial en Hebreus i en la mística jueva antiga», en Armand PUIG (ed.), *Bíblia i Mística* (Scripta Bíblica 11), Associació Bíblica de Catalunya – Publicacions de l'Abadia de Montserrat 2011, 177-207; Jordi CERVERA I VALLS, «Hebreos, un itinerario místico al cielo», en Josep Oriol TUÑÍ (coord.), «La Carta a los Hebreos», *Reseña Bíblica* 66 (2010), 45-53.



La segona part s'inicia citant Hebreus 8,1-2:

(El punt central de la nostra exposició és que tenim un gran sacerdot que s'ha assegut en el cel, a la dreta del tron de la majestat divina; 2 ell és el ministre que oficia en el santuari, en el veritable tabernacle, aquell que no van erigir els homes, sinó Déu mateix)

uns versets definitius per a introduir el plat fort de l'obra: «Hebreus i l'accés a les realitats celestials». El temple celestial, el sacerdoti celestial del Fill, i l'entronització celestial del Fill són temes majors que Hebreus tracta detalladament amb la intenció d'enlairar la mirada exterior i interior dels destinataris. Barnard llegeix en clau místico-apocalíptica temes menors com els dons de l'Esperit (He 2,1-4), la crida celestial (He 3,1), el repòs diví (He 4,3), exhortació a apropar-se a la Merkavà (He 4, 14-16), experimentar el món a venir (He 6,4-6), travessar el vel celestial (He 6,19-20), exhortació al misticisme col·lectiu (He 10,19-25), i l'entrada mística a la Jerusalem celestial (He 12,22-24). Hi ha suficients proves, segons ell, per a suggerir que Hebreus pertany al ric i variat món del misticisme apocalíptic jueu, aquí protagonitzat per la figura del Crist que, a través de la seva humanitat, mort expiatòria, resurrecció, ascensió al cel i desplegament celestial del seu sacerdoti, culmina definitivament l'acció salvadora de Déu» (p. 213).

La tercera part es titula «Intersecció entre experiència, reflexió i retòrica en Hebreus 1,5-13». Es tracta d'uns versets que transporten immediatament el lector a esferes celestials:

(<sup>5</sup> Perquè, a quin dels àngels Déu ha dit mai: *Tu ets el meu Fill; avui jo t'he engendrat?* I encara: *Jo li seré pare, i ell serà per a mi un fill?* <sup>6</sup> D'altra banda, quan presenta al món el seu primogènit, diu: *Que l'adorin tots els àngels de Déu.* <sup>7</sup> Dels àngels diu només: *Ell fa dels seus àngels esperits; dels seus ministres, flames de foc.* <sup>8</sup> En canvi, del Fill diu: *El teu tron, oh Déu, es manté pels segles dels segles, i el ceptre just és el ceptre del teu Regne.* <sup>9</sup> *Has estimat la justícia i has avorrit la maldat; per això el teu Déu t'ha preferit als teus companys i t'ha ungit, oh Déu, amb perfums de festa.* <sup>10</sup> I encara: *Tu, Senyor, al principi vas assentar la terra, i el cel és obra de les teves mans;* <sup>11</sup> *ells passaran, però tu perdurars. Tots s'envelliran com un vestit,* <sup>12</sup> *els plegaràs com un mantell, com qui es canvia de roba. Però tu ets sempre el mateix i els teus anys no tindran fi.* <sup>13</sup> De quin dels àngels Déu ha dit mai: *Seu a la meua dreta, i espera que posi els enemics com a escambell dels teus peus?*).

L'autor malda per demostrar aquí les conclusions de la segona part fent una aproximació retòrica a aquests versets on, rere les intencions literàries, teològiques i pastorals es pot besllumar una experiència mística. Exposar i argumentar que aquests versets són el sumatori de l'experiència mística de l'autor, del seu coneixement de l'Escriptura, i de la seva preocupació pastoral d'emfatitzar la preeminència celestial de Jesucrist (p. 276-277).



Les conclusions fan la funció de síntesi final, culminant amb la manifestació, un cop més, que Hebreus pot ser esguardat com una expressió primerenca del misticisme apocalíptic jueu si ens atenem a l'estudi d'Hebreus 1,5-13. Barnard proposa d'utilitzar la metodologia emprada en aquests versets amb altres fragments d'Hebreus per a seguir corroborant la seva tesi.

Acollim favorablement aquest esforç de plasmar el rerefons místic d'Hebreus que enriqueix l'estudi d'aquest escrit neotestamentari, aglutinant i reforçant treballs paral·lels sobre el tema. Apareix en els inicis de consolidació dels antigament agosarats i ara reconeguts afanys de cercar lligams entre la mística jueva antiga i la mística neotestamentària. Això ha propiciat nous àmbits d'investigació que cerquen un llenguatge acadèmic que expressi l'experiència religiosa que bateja sota els relats bíblics i parabíblics. Atesa l'efervescència que s'està produint en aquest camp, ens hauria plagut trobar alguna pàgina més de les quatre que es dediquen a definir el misticisme apocalíptic jueu (p. 25-28). Es recull i se cita la bibliografia més actual i reconeguda; però, al nostre gust, se'n podia treure més suc. En aquest sentit, també comprenem la prudent moderació al parlar de l'experiència mística de l'autor d'Hebreus sense ser un estudiós consagrat i reconegut; però, per a fer justícia al títol del llibre i afegir nova informació al debat, apreciaríem més conclusions pròpies o intuïcions personals sobre el tema.

Intuïm que Jody Barnard no ha volgut estirar més el braç que la màniga en la seva obra. Primer, no estenen-se amb l'estat de la qüestió de les aproximacions místiques al Nou Testament en relació amb la mística jueva. Segon, estudiant només amb detall Hebreus 1,5-13 (incloure algun altre passatge clau hauria reforçat encara més el seu treball). Per últim, ometent textos originals de les obres apocalíptiques que haurien consolidat la seva aportació.

Com a cloenda, *Mysticism in Hebrews* esdevé un títol suggerent d'un treball doctoral ben plantejat, ben desenvolupat i cautelosament cenyit, que desitgem encoratgi Jody Barnard a seguir aprofundint aquest tema més alliberadament, compartint amb els especialistes d'Hebreus el fruit de les seves noves recerques. Enhorabona pel doctorat aconseguit i per la publicació del seu treball en la col·lecció *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* de l'editorial Mohr Siebeck.

Jordi Cervera i Valls

Gareth Lee COCKERILL, *The Epistle to the Hebrews* (The New International Commentary on the New Testament), Grand Rapids (MI) – Cambridge (UK): Eerdmans 2012, xlix + 742 pp.

«Quantes pàgines tindrà?» –preguntà un del grup d'estudiosos d'Hebreus a Gareth Cockerill mentre anunciava la propera aparició del seu comentari. Ell, ruborit-

zant-se lleugerament, respongué: —«Quasi vuit-centes»<sup>2</sup> i, seguidament, amb emoció, explicà que es tractava de la seva *opera magna*, que la carta als Hebreus era l'escrit bíblic que més estimava i al qual havia dedicat més energies i il·lusions, i donava gràcies a Déu per tot el que li aportava el seu estudi. La publicació del comentari representava un tribut personal d'agraïment a Déu pels dons rebuts durant la seva vida.

No és habitual escoltar tals confessions en el marc d'un congrés bíblic, ni que sigui en un cercle íntim de col·legues; però l'autor s'ho pot permetre. El seu caràcter decidit, sempre intervenint amb agudeses acabades les ponències, el respecte aconseguit com a docent del *Wesley Biblical Seminar*, la naturalitat per aplegar un grup de gent amb qui discutir sobre Hebreus el converteixen en un simpàtic, loquaç i docte referent.

Recreem aquest detall per subratllar que, rere un llibre, sempre hi ha un cor que bateja i un esperit que vibra. En el cas de Gary Cockerill és inqüestionable. També volen ressaltar que el cercle d'especialistes nord-americans d'Hebreus esperava la seva obra que Eerdmans, una de les editorials més actives en temes bíblics, ha publicat en la col·lecció «The New International Commentary on the New Testament».

Aquesta ambientació de l'autor coincideix amb les apreciacions que l'editor de la col·lecció, Gordon D. Fee, expressa en el seu breu prefaci. Però és el mateix Cockerill qui inicia el seu pròleg, manifestant que no tractarà Hebreus des de la distància, talment com un espècimen de laboratori. També diu que la seva intenció va més enllà d'explicar un document antic en el seu context, per afegir, després, algunes analogies per als creients contemporanis. Ell desitjaria facilitar al lector modern l'accés al món cristià d'Hebreus per deixar que aquest món remodeli el seu cor i la seva ment (p. xiii). Es tracta d'un anhel que fa emergir la seva vocació de pastor de l'església wesleyana, ambicionant que la Paraula divina transformi la vida dels humans: «Espero que aquest comentari ajudi els qui s'aproximen a aquest antic —però sempre rellevant text— per escoltar que la paraula de Déu ha parlat en el seu Fill; per entrar en la presència divina a través de la purificació que ella proporciona; i per perseverar amb obediència fidel amb la companyonia del poble de Déu» (p. xiii).

Llegits els prefacs de l'editor i de l'autor, i revisades les abreviatures, trobem una bibliografia actualíssima que no s'oblida de citar, ni que sigui en nota, i que constata la sol·licitud per estar al dia de les novetats que l'estudi d'Hebreus produeix d'una manera contínua.

Una lectura a l'índex del llibre (p. vii-xi) permet de captar amb facilitat l'empremta personal que el «pastor Cockerill» dona als enunciats que, més enllà de títols formals, amoroseix, atorgant el títol de pastor a l'autor d'Hebreus. «El pas-

2. Ho encertà: són 742 pàgines del comentari + 49 que contenen l'índex, prefacs, abreviatures i bibliografia: total 791 pàgines.

tor que escriví Hebreus» és el primer enunciat de l'apartat *Hebrews in its Environment*, i «Quan el pastor escriví aquest sermó?», és el darrer. Aquests títols arrodoneixen creativament l'habitual estat de la qüestió de l'escrit (autor, canonicitat, medi, gènere literari, destinataris, datació).

Gareth Cockerill aborda amb autoritat temes discutits com el rerefons dels auditors del sermó d'Hebreus: eren jueus o gentils? Amb raó puntualitza que podem entendre Hebreus sense saber-ne l'autor i els destinataris, però no podem interpretar-lo sense prendre posició sobre la procedència jueva o gentil dels seus receptors immediats (p. 19). Es distancia amb lucidesa del controvertit *supersessionism* que postula un cristianisme que «supera» el judaisme i que l'Església «supera» Israel. Ell afirma que l'escrit no fa cap distinció entre uns i altres, ni mai compara cristianisme amb judaisme, ni l'Església amb Israel. Per Hebreus —segons ell— el poble de Déu són, i sempre ho han estat, el poble que escolta la paraula de Déu i respon amb fe i obediència. No hi ha res en el sermó que menys tingui ni margini els jueus com a poble. «Hom fa violència al text d'Hebreus si forcem a parlar altrament». Amb aquesta determinació tanca l'apartat (p. 23). Les primeres 40 pàgines es clouen amb la prudent ubicació d'Hebreus en un espai cronològic entre l'any 50 i 90 dC.

Les 40 pàgines de *The Message of Hebrews* composen, amb la primera secció comentada, la Introducció, on Cockerill exhibeix una magnífica lucidesa quan s'atreveix a parlar de la rellevància dels mètodes exegetics del pastor que redacta Hebreus per a interpretar avui dia l'Antic Testament (p. 57). Proposa el següents principis hermenèutics:

Allò primer i més fonamental és que la paraula de Déu en el Fill encarnat, obedient i ara exalçat, aconpleix en ell tot el que Déu ha dit; aleshores, el Fill es manté en total continuïtat i acompliment amb la revelació prèvia. Segon, l'antiga Aliança amb el seu sacerdocí i sacrificis, sempre ha estat i continua essent un model i presagi de la completa suficiència de Crist com a Salvador; mai no es significà que fos un mitjà adequat de salvació per ell mateix. Aquesta relació entre antic i nou es demostra alhora en les descripcions de l'ordre antic del Pentateuc i en les promeses d'acompliment en Crist dels salms, dels profetes i de la literatura relacionada.

Tercer, aquells que viuen, per la fe, en la paraula de Déu constitueixen l'únic poble de Déu a través de la història; el seu objectiu sempre ha estat i continua essent l'entrada final en el «descans» etern de Déu. Per tant, els exemples dels fidels i dels infidels, juntament amb les promeses divines, els advertiments i les paraules d'encoratjament al seu poble, es mantenen vàlids avui dia amb una més gran urgència a causa del que Crist ha obrat. Ser fidel avui és participar de la fidelitat de totempes (p. 59).

Un discurs concís i clar, profund i obert que reflecteix l'empatia de l'autor amb l'escrit i la capacitat de sintetitzar-lo d'una manera actualitzadora.

Les 21 pàgines del *The Sermon's Rhetorically Effective Structure* aprecien les estructures literàries proposades per Vanhoye, Guthrie i Westfall, però l'autor

opta per dividir l'escrit en tres grans seccions (1,1-4,13; 4,14-10,18 i 10,19-12,29). El motiu de tal divisió és el paral·lel entre Hebreus 4,14-16 i Hebreus 10,19-25. La primera secció (He 1,1-4,13) proclama la revelació divina en el Fill, advertint contra la desobediència. La segona secció (He 4,14-10,18) presenta el sacerdocí de Crist com l'acompliment de la seva filiació i configurant l'autorevelació divina en el Fill. A través d'aquest sacerdocí el poble de Déu té, alhora, el privilegi sense precedents d'entrar en la presència divina i també una major obligació d'obediència. La tercera secció (He 10,19-12,29) també demana una resistència fidel fins al retorn de Crist, habilitat mercès a les possibilitats del seu gran sacerdocí (p. 62).

Emmarcat a bastament l'escrit, Cockerill inicia el comentari d'Hebreus pròpiament dit amb el títol *Text. Exposition, and Notes*. Són una mica més de 600 pàgines que segueixen l'estructura referida anteriorment. Se situen els temes amb precisió i amb títols didàctics, un equilibri sols assequible als experts. Les explicacions són exhaustives però no carregoses, evitant divagacions i sense amagar la complicació d'alguns versets.

Un exemple és Hebreus 9,22 («Segons la Llei, gairebé tot s'ha de purificar amb sang, i sense vessament de sang no hi ha perdó») que Cockerill no separa de l'anterior verset per capir-lo adequadament: «El pastor construeix el seu argument dient que el sentit atorgat a la sang sacrificada en l'antiga aliança anticipava el poder purificador de la sang de Crist» (p. 409). Insisteix que els termes «vessament de sang» i «perdó» esdevenen crucials; el primer, per ressaltar el dramatisme de la mort de Crist, i el segon, per descriure els beneficis d'aquesta mort (p. 410-411). Nosaltres afegim que la teologia sacrificial i el sistema sacrificial permeten d'entendre millor el sentit i el valor de la mort de Crist i emplaçant-nos en els bells orígens dels discursos cristològics.

Uns versets controvertits són Hebreus 10,1-4 («La Llei de Moisès conté tan sols una ombra del món renovat i no la realitat mateixa. Per això és del tot incapaç de portar a la plenitud els qui participen cada any en els mateixos sacrificis oferts una vegada i una altra.<sup>2</sup> De fet, si els qui tributen aquest culte haguessin estat purificats d'una vegada per sempre i ja no haguessin tingut consciència de ser pecadors, haurien deixat d'oferir aquells sacrificis.<sup>3</sup> Però els sacrificis els tornen a recordar cada any que són pecadors.<sup>4</sup> En efecte, és impossible que la sang dels vedells i dels bocs esborri els pecats.), versets que Cockerill introdueix dient que descriuen un sistema que no podia salvar sinó sols anticipar el futur, mostrant la necessitat del que havia de venir (p. 428). Opinem que aquest comentari és encomiable i fidel als principis hermenèutics que l'autor exposa en la Introducció i que intenten d'evitar (sense aconseguir-lo del tot) el calamitos «*supersessionism*» que hem mencionat anteriorment, on, malauradament, cauen no pocs comentaristes amb aquests versets. Comentant detalladament Hebreus 10,4, Cockerill es fica agosaradament en camises d'onze vares quan subratlla la perplexitat que provoca en la lògica de l'escrit la «impossibilitat» (ἀδύνατον) que la sang de bocs i vedells esborri els pecats. Afegeix la contradicció amb Hebreus 9,22 quan afirma que cal vessament de sang perquè s'esdevingui l'expiació. Ho resol dient que el pecat de

desobediència sols el pot assumir el sacrifici de Crist ofert una vegada per sempre (p. 432). L'autor no incideix en el tema, però insinua el contrasentit d'aquests versets, sobretot d'Hebreus 10,4. Nosaltres donem un pas més i subratllem que aquests versets s'oposen al discurs general d'Hebreus quan, anteriorment, s'afirmava que els sacrificis santifiquen, purifiquen i perdonen els pecats (cf. He 9,13-14; He 9,22), i ho repeteix posteriorment en He 13,11-12. Es tracta d'un tema delicat de resoldre si hom vol ser fidel a les línies mestres de l'escrit; però aquí no és el lloc on fer-ho.

En Hebreus 12,14-17, que l'autor encertadament titula *Don't sell your Birth-right as Esau Did*, aborda el tema amb mestratge i, aturant-se en la figura d'Esau com a personificació de l'apostasia, comenta l'enigmàtica qualificació «d'immoral i sacríleg» (πόρνος ἢ βέβηλος) que Hebreus 12,16 li dedica. Cockerill es distancia de les lectures que interpreten  *pornos* sexualment, demostrant que, per separat, els dos termes perden sentit, però plegats es reforcen mútuament per explicar el pecat d'Esau que tipifica el pecat dels destinataris: el rebuig de la primogenitura no per por, sinó per desig. La increïble fotesa —un plat de llenties— per la qual Esau rebaixà l'etern testimoniatge el seu gran desdeny vers les coses de Déu. Què menys que emprar «immoral i sacríleg» per a descriure aquest «arxi-apòstata» (p. 639). Esau esdevé rebutjable pel rebuig que prèviament ha consumat, talment com els destinataris apòstates d'Hebreus, amenaçats per rebutjar la confessió de fe comunitària.

En Hebreus 12,17 apareix una nova expressió enigmàtica: «lloc de penediment» (μετανοίας γὰρ τόπον) que Cockerill associa encertadament amb Hebreus 6,4-8 i 10,26-31 (dues amenaces determinants als destinataris). Seguint l'apreciació de comentaris rellevants com el de Koester i Lane, proposa que es tracta d'un terme tècnic que refereix l'oportunitat de penediment en un sentit moral o religiós que també apareix en la literatura sapiencial (Sav 12,10), intertestamentària (4Esd 7,82; 9,12; 2Ba 85,12; 2Hen 62,2) i que passa a la tradició apostòlica (1Cl 7, 5; 2Cl 8,2; Or. Ad Grae. 15,4). Nosaltres proposem que es tracta d'un terme que neix de les *haggadot* targúmiques de Gènesi 35,33 i de Gènesi 49,3-4, que narren un episodi controvertit: l'incest de Rubén amb Bilhà. Es tracta d'un terme que, en referir-se al delicadíssim tema de la impossibilitat de penediment, es manté viu, amb diversitat de lectures, dins la tradició cristiana (HermVis III,7,5; Const. Ap. II, 38,4: V,19,3) i la tradició rabínica (Ber 34b; San 99b).<sup>3</sup>

En definitiva, el comentari completíssim d'Hebreus que ens brinda Gary Cockerill esdevé un nou referent a citar a partir d'ara. Els estudiosos d'Hebreus han de tenir-lo en les seves prestatgeries, i qualsevol iniciat pot també abastar-lo atès l'esforç de ser equilibradament clar i entenedor, sense perdre la profunditat i l'anàlisi detallat. Ens afegim sincerament a la joia de l'autor per l'aparició d'aquest

3. Cf. Jordi CERVERA I VALLS, *Esau, el rebutjat de la comunitat. Tradicions jueves en He 12,16-17* (Col·lecció Sant Pacià 67), Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya 1999, 142-186.

comentari de la carta als Hebreus i ens felicitem per comptar amb un vibrant i intel·ligent manual d'aquesta.

Jordi Cervera i Valls

CASTIÑEIRAS, Manuel, *El Tapís de la Creació*, Girona: Catedral de Girona 2011, 113 pp.

El capítol de la catedral de Girona ha fet coincidir l'aparició de la monografia sobre el Tapís de la Creació que presentem amb l'encàrrec de la seva neteja i restauració, que ha fet brillar el tapís de Girona en tota la seva esplendor. M. Castiñeiras, professor de la UAB, especialista en iconografia romànica, ens ofereix una lectura i una nova interpretació funcional que s'afegeix a la ja abundant bibliografia sobre aquesta joia de l'art medieval català.<sup>4</sup>

El llibre, profusament il·lustrat amb imatges magnífiques, permet fer-se a la idea de la bellesa d'aquest brodat, i d'altres contemporanis que l'autor esmenta per tal de contextualitzar l'ús d'aquesta peça excepcional. Consta de quatre parts o capítols principals en els quals M. Castiñeiras ha estructurat el seu estudi: una introducció, on posa de manifest el caràcter excepcional del tapís; una segona part en la qual fa un repàs pels brodats i domassos de l'edat mitjana; tercerament l'anàlisi iconogràfica; i finalment les propostes de la funció i significat del Brodat.

L'autor comença la primera part amb una descripció acurada de les dimensions del tapís, per a la qual cita l'estudi inèdit de les restauradores Carmen Masdeu i Luz Morata,<sup>5</sup> encarregades de la seva restauració l'any 2012, estudi segons el qual la peça, en el seu estat original, amidaria uns 480 × 540 cm. A finals del segle XIX, quan es va trobar el tapís, tota la part vertical dreta havia estat separada i sols restituïda en la restauració de 1952. El brodat està elaborat amb llana vermella, sobre un xebró també de llana, i utilitza punt de cadeneta fet en llana negra per al contorn de les figures i per a separar els colors, una tècnica anomenada *acupictus* o pintura a l'agulla, molt semblant a la que s'emprava en la pintura mural. Castiñeiras recorda també que no es tracta pròpiament d'un tapís, sinó d'un brodat, però que manté la denominació de Tapís de la Creació amb un sentit genèric i per respecte a la tradició cultural amb la qual es coneix aquesta obra romànica de la Catedral gironina. A continuació l'autor endega una part dedicada

4. Cal destacar d'una manera especial els treballs de Pere de Palol, els quals continuen sent referències obligades per al coneixement del Tapís de la Creació. Cf. sobretot: P. de PALOL, *Tapís de la Creació de la Catedral de Girona*, (Artestudi S.2) Barcelona: Proa 1986.

5. C. MASDEU – L. MORATA, *Estudi tècnic de l'estat de conservació del Tapís de la Creació, ubicat a la Catedral de Girona*, L'Hospitalet (Barcelona), estudi inèdit, esmentat per l'autor de la monografia ressenyada.

a la història del tapís des de les referències documentals —una part que, al meu entendre, hauria estat millor separar amb un epígraf propi— des del seu esment en la visita de l'emperador Carles V a la catedral de Girona l'any 1538, en la qual se cita com a «Drap de Carlesgran de la història de l'emperador Constantí». L'atribució del tapís a Carlemany, juntament amb la cadira i la torre, s'haurien generalitzat des que en els segles XIV i XV es va generalitzar el seu culte. La segona al·lusió no la trobem fins a l'any 1695, a finals del segle XVII, citat entre els objectes de l'*Inventari de la Tresoreria de Pere Rosselló*, també en referència amb altres objectes atribuïts igualment a Carlemany. La memòria del brodat sembla que es va perdre fins al segle XIX, quan va ser redescobert per l'erudit granadí Facundo Riaño y Montero (1829–1901), que el va donar a conèixer internacionalment. La primera restauració la va dur a terme el degà del Capítol, Josep Sagalès i Guixer, per tal de ser exhibida en l'Exposició Universal de Barcelona de l'any 1888; posteriorment, l'any 1892 va tornar a ser mostrada públicament com a «tapiz bizantino» en l'Exposición Histórico - Europea a Madrid.

Aquestes exposicions del tapís mostraren una obra més fragmentària que la coneguda actualment. La troballa d'un petit fragment va ser restituit erròniament a la zona inferior del brodat; desafortunadament, ja que el seu lloc originari era a la banda dreta, col·locació que no es va assolir fins a la restauració de l'any 1952, a instàncies de Mn. Llàmbert Fort i l'assessorament de Josep Gudiol i Ricart. L'any 1974 va ser objecte d'una altra restauració a càrrec de les monges Adoratrius de Girona, en la qual van ser reomplerts tots els forats i hi van afegir un tros d'un element arquitectònic, en un lloc equivocat, que finalment s'ha pogut restituir a lloc, amb la darrera de les actuacions de restauració aquest any 2012.

El segon capítol va dedicat a la contextualització del Brodat a les darreries del segle XI. L'autor comparteix l'anàlisi de la iconografia d'arrels profundes hel·lenístiques, romanes i jueves agrosolades durant l'antiguitat tardana, ja estudiada i publicada per P. de Palol en els seus nombrosos estudis sobre aquest Tapís. Aquests elements haurien passat als *scriptoria* medievals i els miniaturistes haurien inspirat els teixits amb els elements cosmogràfics que trobem en el brodat gironí, qüestió aquesta també destacada per Palol. Castiñeiras apunta, però, que en els estudis de l'arqueòleg gironí potser hi faltava una contextualització més pròpiament catalana de finals del segle XI, és a dir, una aplicació més concreta en el territori. Així, doncs, assenyala com a font d'inspiració més probable la biblioteca del monestir de Santa Maria de Ripoll per a la sanefa del temps, així com les miniatures de les Homilies de Beda de Sant Feliu de Girona —datables del tercer quart del segle XI—, per l'estil de les figures. L'autor aposta, doncs, per a un localisme gironí no sols pel que fa a la concepció del tapís, sinó fins i tot per a la seva confecció, que proposa hauria pogut haver estat elaborada per les monges del monestir de Sant Daniel de Girona.

En el capítol tercer, Castiñeiras analitza la iconografia en una descripció acurada i molt ben il·lustrada que acosta aquesta meravella als lectors. Principalment segueix les tesis defensades per P. de Palol, les quals subratllaven la filiació del



cicle de la creació gironina del Tapís amb la tradició alexandrino-bizantina de la il·lustració bíblica del *Cotton Genesis* —un manuscrit datat en els segles v i vi i produït a Alexandria—, els Octateucs bizantins —miniats a Constantinoble en els segles xi i xii— i els mosaics de la cúpula del pòrtic de Sant Marc de Venècia. També cita Palol per reafirmar la datació del tapís, anterior a principis del segle xii, per comparació amb el Beatus de Torí, realitzat a Girona per aquelles mateixes dates. El programa iconogràfic de l'Any, envoltat en esquema perimetral amb els mesos i els signes del zodíac, es troba en els repertoris de l'art carolingi i otomà, els quals haurien estat els transmissors de les composicions de la segona meitat del segle x, sobretot en el monestir de Sant Miquel de Fulda. Per a l'autor, el cicle cosmològic del Tapís s'hauria inspirat en models 150 anys anteriors i, per tant, serien veritables imatges «d'antiquari».

Menció especial mereix el cicle de la llegenda de la Vera Creu, situada a la part inferior del brodat i conservada d'una manera fragmentària. La diferència de factura en el disseny de les figures que no guarden cap esquema radial o perimetral com el dels mesos, sinó que formen un cicle narratiu llegit d'esquerra a dreta com en la més típica plàstica clàssica romana, havia fet dubtar alguns especialistes sobre la seva pertinença al Tapís de la Creació. Com assenyala Castiñeiras, l'anàlisi duta a terme per la seva recent restauració assegura que en formava part. A més —argumenta— la seva identificació com a «Drap de Carles el Gran» amb motius de Constantí en els relats de la visita de Carles V l'any 1538 reforça aquesta interpretació.

La identificació i interpretació de les escenes que componen el cicle de la Vera Creu segueixen la monografia de P. de Palol a partir de la llegenda de Judes Cyriacus, escrita en el segle v. En ella s'explica que l'emperadriu Helena se'n va anar a Jerusalem per a trobar la Santa Creu, objectiu que va aconseguir amb l'ajut del jueu Judes Cyriacus, l'únic que sabia on es trobava el Gòlgota. El brodat narra aquest cicle, tot i que hi manca la part central que, pel elements conservats —la part superior d'una creu i un fragment d'una corona tipus *kamelaukion*— van fer sospitar que es tractava de la figura de Constantí, cosa que sembla totalment lògica, tenint en compte que va ser la família constantiniana la que va erigir el Complex del *Martyrium* i el Sant Sepulcre a Jerusalem, com assenyala Eusebi de Cesarea en la seva *Vita Constantini*, III, 25-40.<sup>6</sup>

6. Tanmateix, val a dir que Eusebi silencia el descobriment del Lignum Crucis d'una manera inexplicable, com apunten alguns especialistes: C. CECCEHELLI, *Il trionfo della Croce*, Roma 1954; J. VOGT, «Helena augusta, das Kreuz und die Juden», *Saeculum* 27 (1976) 211-222. La llegenda de la peregrinació de santa Helena a Terra Santa la va iniciar sant Ambròs de Milà (*De Obitu Theodosii*, IV, 42) i continuada per Rufí d'Aquileia que fa coincidir aquesta presència d'Helena a Jerusalem amb el Concili de Nicea l'any 325, durant el bisbat de Macari, corresponsal de les cartes de Constantí en la construcció de la Basílica del Sant Sepulcre, esmentades per Eusebi. La llegenda va ser forjada segurament cap a l'any 400 a Edessa, i barreja clarament la realitat i la ficció. Cf. Palol, *El tapís de la Creació*, 128.

Castiñeiras recull altres exemples semblants contemporanis, en els quals es representa Constantí i santa Helena amb la Vera Creu, entre els quals cal destacar, per la seva proximitat geogràfica i temporal, el dels frescos romànics de Santa Maria de Barbera del Vallès, estudiats recentment per Lily Arad.<sup>7</sup> L'autor insisteix també a descartar la identificació d'aquest personatge imperial amb Heracli (610-641), proposada per Barbara Baert;<sup>8</sup> aquest emperador va retornar a Jerusalem la Santa Creu, arravatada pel rei persa Cosroes II, efemèrides que se celebrava en el calendari litúrgic bizantí el 14 de setembre. Tanmateix, cal tenir present que la consagració de l'església del Sant Sepulcre va ser precisament un 14 de setembre del 326, i segurament la festa d'Exaltació de la Santa Creu tindria aquest primigeni origen, efemèrides litúrgica que es faria coincidir amb el retorn de la sagrada relíquia per part d'Heracli.

La lectura i comprensió iconogràfica del Tapís de la Creació continua sent un enigma. I, sobretot, em sembla que ho continua sent des del punt de vista de la lectura global dels cicles iconogràfics. L'anàlisi minuciosa ja havia estat realitzada per P. de Palol, que es la que segueix principalment Castiñeiras en la present monografia.<sup>9</sup> Però encara resten moltes incògnites per a resoldre, com per exemple el seu missatge teològic-litúrgic, i, evidentment, la seva funció que, ara com ara, està lluny de ser una qüestió tancada.

Precisament, a la funcionalitat i significat del brodat, l'autor dedica el darrer dels capítols del llibre. I potser és aquí on la seva originalitat és més destacable. Apunta diverses propostes, com la funció de domàs penjat darrere l'altar major de la Catedral i lleugerament inclinat per a fer-lo visible, o bé penjat de la tribuna de la Santa Creu, damunt la galilea. Però sembla que, finalment, Castiñeiras es decanta per una proposta del tot singular: considerar el Tapís com una catifa de sol, hipòtesis que ja havia publicat l'any 2009.<sup>10</sup> Segons aquest autor, l'estora es disposaria davant l'altar, en el presbiteri, per engalanar-lo en les festivitats més solemnes, segurament les de Pasqua. Per a argumentar aquesta idea esmenta les catifes coptes d'Akhmin (Panàpolis) i les d'Armènia, realitzades també en llana

7. Aquest paral·lelisme ja havia estat observat per Palol (PALOL, *El tapís de la Creació*, 130-132). Cf. Lily ARAD, *Santa Maria de Barberà del Vallès. Fe i poder darrere les imatges sacres*, Barcelona 2011.
8. Barbara BAERT, «New Observations on the Genesis of Girona (1050-1100). The Iconography of the Legend of the True Cross», *Gesta* 38-2 (1999) 115-127. Íd., «Héraclius, l'Exaltation de la Croix et le Mont Saint-Michel au xiè siècle. Une lecture attentive du ms. 641 de la Pierpon Library à New York», *Cahiers de Civilisation Médiévale* 51 (2008) 3-20.
9. Bàsicament tots els estudiosos coincideixen en les arrels clàssiques del llenguatge iconogràfic del tapís. Cf. J. YARZA, *Entre lo medieval y la tradición clásica: El «Tapiz» de la Creación de Girona*, Amics de l'Art Romànic, Lliçó inaugural del curs 2007-2008, Barcelona: Institut d'Estudis Catalans 2007.
10. M. CASTIÑEIRAS, «La Roda dels temps al Brodat de la Creació de Girona: una cartografia de la historia de la salvació?», en *El temps a la cultura medieval. Vivències i termes, II Colloquium de Studium Medievale. Cultura visual – cultura escrita, Besalú 2-5 juliol 2008, Studium Medievale. Revista de cultura visual – cultura escrita*, 2 (2009) 135-156.

(com el tapís) des de l'antiguitat; així mateix argüeix que els inventaris de les esglésies catalanes dels segles x al xii mencionen l'existència d'aquestes catifes com a *tapeta*, *tapetios* o *tapecios*. Però potser les objeccions que planteja al fet que estigués penjat són més determinants: l'excessiva llargària (d'uns 6 metres), l'enorme pes i la manca de restes de l'encast per tal de sostenir el tapís. Una altra objecció clau proposada per l'autor és que els brodats realitzats per ser penjats solen ser rectangulars, i no allargassats com el de Girona, i la sarja sol ser de lli, que pesa molt menys que la llana. Certament, aquesta argumentació està molt ben travada i tot fa pensar que el tapís difícilment hauria pogut ser suspès d'una paret en el seu estat actual de conservació.

Finalment, també destaca el caràcter principesc del brodat, ressaltat per la lectura de la llegenda de la troballa de la Vera Creu en temps de Constantí. Resulta notori com la majoria de reis i prínceps medievals anhelaven convertir-se en els hereus dels emperadors cristians, per la qual cosa apel·len moltes vegades a la seva memòria. Castiñeiras proposa que el programa del Tapís es podia haver fet en època de Ramon Berenguer III, sota la protecció de l'Església romana. En destaca la superioritat del *sacerdotium* sobre el *regnum*, a la qual faria referència el programa iconogràfic de la creació, el temps i la cosmologia, juntament amb el protagonisme de la família constantiniana en el descobriment de la Santa Creu. L'autor ho relaciona amb la controvertida *Donatio Constantini* al papa Silvestre, en senyal de submissió de l'emperador Constantí al Papa —cosa actualment considerada per la crítica especialitzada com a llegendària—, i que interpreta com una al·lusió a l'obediència a Roma del comte Ramon Berenguer. Potser aquest és un argument una mica massa forçat, tot i que la proposta cronològica sigui encertada.

Cristina Godoy Fernández

ARNAU DE VILANOVA, *Tractat sobre l'amor heroic*. Introducció i edició de Michael McVAUGH. Traducció i notes de Sebastià GIRALT (Biblioteca Barcino, 7), Barcelona, Editorial Barcino, 2011, 82 pp.

Arnau de Vilanova (ca. 1240-1311) és un pensador i un metge medieval de renom. Joaquim Carreras i Artau, Miquel Batllori i Josep Perarnau editaren les obres catalanes diguem-ne espirituals d'Arnau de Vilanova i alguna versió antiga de les mèdiques ja fa una bona colla d'anys. Les obres mèdiques d'Arnau de Vilanova, escrites totes en llatí, són objecte d'una acurada edició crítica, els *Arnaldi de Vilanova Opera Medica Omnia* (AVOMO), des de fa quasi quaranta anys. Luis García Ballester (†), Antonio Paniagua Arellano (†), Michael R. McVaugh i darreument Joan Arrizabalaga, Pedro Gil-Sotres i Fernando Salmón són els editors d'aquest projecte patrocinat per la Universitat de Barcelona i la Fundació Noguera, del qual han vist la llum pública catorze pulcres volums. Els especialistes de la

història de la medicina tenen a disposició, doncs, uns textos editats amb molta cura, amb aparat crític, amb extensos estudis introductoris, amb taules de tota mena, bibliografia... L'editorial Barcino, amb aquest llibre que ara presentem, fa una passa més: tradueix al català una obra especialment significativa —i no solament per a la història de la medicina— d'Arnau de Vilanova i la posa a disposició d'un públic no especialista.

Efectivament, la malaltia d'amor havia estat descrita pels metges antics, però en els segles dels trobadors i de l'amor cortès pren un significat especial. Què cal fer davant una persona talment enamorada que no podia deixar de pensar en l'estimada, que no menjava ni dormia, que s'aprimava, que sempre més pàl·lida i feble semblava encaminar-se cap a una mort segura? Quina és la natura d'aquest tipus d'amor? Quines són les seves causes i quines les seves conseqüències? Aquestes són algunes de les preguntes que els metges antics i medievals s'havien fet sobre l'anomenada malaltia d'amor i que Arnau de Vilanova també es fa en aquest tractat. Abans d'entrar en matèria, però, presentem sumàriament el contingut del llibre.

Troblem en primer lloc una extensa «Introducció», p. 5-45, d'un dels grans especialistes en l'obra mèdica arnaldiana, Michel R. McVaugh, que és una adaptació actualitzada de la introducció de la seva edició crítica de l'obra (AVOMO, III, 1985, p. 11-40). Ve després una «Nota sobre la traducció», p. 47-48, d'un altre destacat arnaldista, Sebastià Giral, i el text llatí i català del *Tractatus de amore heroico*, p. 50-79. I, finalment, l'«Índex», p. 81.

La introducció de M. R. McVaugh situa Arnau de Vilanova en el context de la medicina en el segle XIII, concretament en la Universitat de Montpeller. Aquesta nova medicina universitària anirà configurant la cultura europea, com ho mostra ben clarament l'*amor heroicus*: «La idea d'amor cortès, nascuda a l'Europa del segle XII i desenvolupada en la poesia d'aquell temps, es va fondre al segle següent amb la visió mèdica que l'amor obsessiu era una malaltia, i en aquest procés l'amor mateix va ser, com diríem avui dia, medicalitzat», afirma McVaugh (p. 7-8). L'interès de la medicina per l'amor obsessiu ve, efectivament, de lluny. McVaugh dedica un bon grapat de pàgines (8-21) a reconstruir la història prèvia de l'*amor heroicus*. Galè (que ja recollí un diagnòstic d'Erasístrat), Alí Abbàs, Constantí l'Africà, Avicenna, Gerard de Cremona havien tractat d'aquesta malaltia. En el segle XIII, vers l'any 1239, Gerard de Berry, posa en relació el concepte *amor hereos* amb els «homes nobles», és a dir, l'eros que tradueix aquesta expressió ja no és ἔρως («amor apassionat») sinó ἥρωας («heroi») i intenta explicar-ne les causes físiques, fisiològiques i psicològiques subjacents. Aquest sembla el punt de partida d'Arnau de Vilanova. El *De amore heroico* d'Arnau de Vilanova és la primera monografia llatina dedicada exclusivament a la malaltia d'amor. Segurament també és la primera obra mèdica d'Arnau de Vilanova, redactada en la dècada de 1270, per tal de donar resposta a una pregunta d'un metge de Sardenya, condeixeble seu, que s'interessava per aquesta malaltia. L'obra es divideix en quatre capítols. En el primer, després de puntualitzar que l'*amor heroicus* no és pròpia-

ment una malaltia ans un *accidens*, provocat per la disposició irregular d'algun membre del cos, Arnau de Vilanova defineix l'*amor heroicus* com «un pensament vehement i obsessiu sobre l'objecte desitjat amb la confiança d'obtenir-ne el plaer que se n'ha aprehès» (p. 61). El segon capítol tracta de les causes d'aquesta «malaltia»: La *virtus estimativa* judica equivocadament, perquè no sols pensa que el seu objecte (la dona estimada) és bo, sinó que és el millor. La causa d'aquest judici equivocat és un excés de calor. Els esperits es difonen per tot el cos i quan arriben al cervell l'assequen i impedeixen el funcionament correcte de la *virtus estimativa*. Aquest *amor heroicus*, obsessiu, vehement, es podria anomenar *dominialis* («senyorial»), «no pas perquè tan sols afecti els senyors, sinó perquè senyoreja sotmetent l'ànima i exercint el seu poder sobre el cor de l'home, o bé perquè els actes d'aquesta mena d'enamorats envers l'objecte desitjat són semblants als actes dels súbdits envers els seus senyors» (p. 71). Arnau relaciona *heroicus* amb *herus* («senyor»). El capítol tercer és dedicat als símptomes. L'assecamment del cos provoca un estat de debilitat general: cara esprimatxada, ulls amb ulleres, pell groguenca, sospirs, tristesa, insomni, alteració del pols. Finalment, el quart capítol és dedicat als remeis. Davant un hipotètic malalt d'*amor heroicus* caldria actuar ràpidament. Altrament, l'*amor heroicus* podria derivar en malenconia i en mania i provocar la mort per llangor. Per a tractar l'*amor heroicus* no hi ha pròpiament una medecina. El primer pas és que el malalt s'adoni del seu judici equivocat. Cal mostrar-li els aspectes negatius de l'«objecte desitjat». Són recomanables distraccions de tota mena: banys, passejades, viatges, música o fins i tot el coit amb altres dones, especialment si són joves i plaents.

Arnau de Vilanova tornarà a tractar de l'*amor heroicus* en una altra obra escrita els darrers anys de la seva vida, el *De parte operativa*, que recull l'experiència professoral de Montpeller. No hi ha canvis significatius, però en aquesta darrera obra Arnau de Vilanova posa més èmfasi en la complexió corporal. El marc en el qual és tractat (els trastorns mentals) dóna més consistència als consells psicoterapèutics.

La *Nota sobre la traducció*, de Sebastià Giralt, ens assabenta dels criteris que ha seguit en fer la traducció. L'estil d'Arnau de Vilanova en aquesta obra és més rebuscat del que és habitual en ell. Per aquesta raó el traductor ha fet un equilibri per respectar, d'una banda, les característiques estilístiques de l'original llatí, i, de l'altra, per fer comprensible el text al lector modern. Per la mateixa raó ha introduït en el text apartats i títols. Giralt ha intentat no apartar-se gaire del lèxic específic de la filosofia natural utilitzat per Arnau de Vilanova.

El cos pròpiament dit de l'obra ofereix el text llatí (AVOMO, III, 1985, p. 43-54) del *Tractatus de amore heroico*, en les pàgines parelles, i la traducció catalana de Sebastià Giralt, en les senars. El text català va acompanyat de notes crítiques.

Presentat el contingut del volum, fem tres consideracions crítiques:

a) Considerem un encert editorial l'edició d'aquest llibre. L'obra mèdica —algunes obres mèdiques— d'Arnau de Vilanova no hauria de quedar confinada en edicions crítiques, certament imprescindibles per a la recerca, però allunya-

des dels interessos de moltes persones cultes. L'Editorial Barcino, que l'any 1947 ja publicà en la col·lecció «Els Nostres Clàssics» dos magnífics volums amb les obres catalanes llavors conegudes d'Arnau de Vilanova, fa un bon servei a la cultura catalana en editar ara aquest llibre. És també una manera d'aprofitar bé l'experiència i els coneixements acumulats durant quaranta anys d'AVOMO. Tant de bo que el *De amore heroico* no sigui l'única obra traduïda en aquesta col·lecció i que aquesta iniciativa que ara presentem es pugui repetir altres vegades!

b) El traductor, Sebastià Giralt —ho hem comentat—, s'ha proposat buscar un equilibri entre la fidelitat a les característiques estilístiques de l'original llatí i la voluntat de fer comprensible el text al lector modern. Aquest propòsit no és gens fàcil, i en aquesta obra arnaldiana encara menys, però el traductor se n'ha sortit molt bé. El català de la traducció és elegant, genuí, ben arrelat en la tradició mèdica. Es fa llegir. El professor Giralt, filòleg de formació, domina la llengua de partida i la llengua d'arribada, i domina també el vocabulari mèdic arnaldià. I això es nota i és molt apreciable!

c) I per acabar, per tal que no sembli que el crític ha perdut el sentit crític, dues observacions (més que no pas crítiques). Una primera adreçada al traductor: en algun cas molt concret i aïllat em sembla que l'equilibri buscat s'ha decantat a favor de la voluntat de fer comprensible el text al lector modern. Penso en l'expressió *amor heroicus*: atès que la paraula catalana *heroic* no conserva totes les connotacions del mot llatí *heroicus*, no hauria estat preferible de deixar en llatí aquesta expressió? O, si calgués traduir la paraula al català, per què no fer servir un mot com (*h*)ereos o hereós ben documentat en la tradició literària (Icart, Roig...)? Una segona, adreçada a l'editorial: un índex de noms i fins i tot un de temàtic faria més fàcil la consulta del llibre.

A veure si relativament ben aviat podem veure editada en aquesta col·lecció una altra obra mèdica d'Arnau de Vilanova!

Jaume Mensa i Valls

Kirstin BUNGE – Anselm SPINDLER – Andreas WAGNER (ed.). *Die Normativität des Rechts bei Francisco de Vitoria* (Politische Philosophie und Rechtstheorie des Mittelalters und der Neuzeit, II: Untersuchungen, 2), Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 2011, 416 pp.

En una recensió publicada no fa gaire (*RCatT* 36/2 [2011] 731-733) vàrem presentar l'edició del comentari del teòleg dominicà de l'Escola de Salamanca Francisco de Vitoria a les qüestions 90-108 de la *Summa Theologiae* I/II (*De lege*) de Tomàs d'Aquino. El volum que ara recensionem (integrat en la mateixa col·lecció, però no en la sèrie de *Texte*, com llavors, sinó en la d'*Untersuchungen*) no edita cap text de Francisco de Vitoria, sinó que aplega estudis d'especialistes



internacionals sobre la seva obra, en concret sobre la normativitat de la llei. Aquests estudis foren presentats i debatuts en un Congrés que va tenir lloc a la Universitat Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt el desembre de l'any 2008. Ambdós volums són una bona mostra del reconeixement internacional que actualment mereix l'obra d'aquest teòleg, nascut segurament a Burgos i mort a Salamanca l'any 1546.

Efectivament, Francisco de Vitoria figura en un lloc privilegiat en les històries del dret internacional. En canvi, els fonaments teòrics d'aquestes aportacions jurídiques són menys coneguts. I estudiar aquests fonaments teòrics és precisament l'objectiu general de l'obra que presentem. Els estudis aplegats en aquest volum analitzen algun aspecte d'aquests fonaments teòrics, és a dir, de les condicions normatives de validesa del dret: la relació entre dret natural i dret positiu, marc legal i marc polític, filosofia del dret i teologia, etc.

El llibre està estructurat en quatre parts. La primera, dedicada a qüestions de tipus filolòfic, és integrada per un sol estudi: Joachim Stüben, cap de la Nordelbischen Kirchenbibliothek, *Wie soll man Vitoria übersetzen? Einige Gedanken zu Sprache und Inhalt der Relektion «De potestate civili» und des Kommentars zu den Quästionen «De lege» des hl. Thomas*, pp. 3-38, analitza les dificultats interpretatives que plantegen diversos textos de les *Relectiones* i dels comentaris a la *Summa Theologiae*.

Els estudis de la segona part diluciden la relació entre la validesa legal i la racionalitat pràctica. Anselm Spindler, col·laborador científic de l'Institut für Philosophie de la Goethe-Universität de Frankfurt am Main, en la seva contribució *Vernunft, Gesetz und Recht bei Francisco de Vitoria*, pp. 41-71, argumenta la tesi segons la qual Vitoria va concebre una teoria normativo-racional de la validesa legal inspirada en la concepció tomista de la ciència pràctica. El segon estudi d'aquesta part és signat per Juan Cruz Cruz, professor de filosofia de la Universidad de Navarra: *Die praktische Rückführung des menschlichen Gesetzes auf das Naturgesetz: Die «Epikie» bei Vitoria*, pp. 71-98, mostra la manera com el concepte *epikeia* assegura la racionalitat pràctica de les lleis. Els dos articles següents van dedicats a la llei positiva: Augusto Sarmiento, professor de teologia moral de la Universitat de Navarra, en l'estudi intitulat *The obligation to fulfill civil laws according to Francisco de Vitoria*, pp. 99-122, analitza l'antropologia teològica que fonamenta la normativitat de la llei positiva. Per la seva banda, Gideon Stiening, col·laborador científic a la Ludwig-Maximilians-Universität de Múnic, en l'estudi *«Quantitas obligationis»: Zum Verpflichtungsbegriff bei Vitoria —mit einem Ausblick auf Kant*, pp. 123-143, ressegueix els antecedents voluntaristes de Vitoria i argumenta que la seva posició pot ésser qualificada de «teonomia del deure».

Els estudis de la tercera part tenen en comú l'interès per les condicions polítiques del dret segons Vitoria. El primer d'aquests estudis, de Jörg A. Tellkamp, professor de filosofia a l'Instituto de Filosofía de la Universidad Autónoma de Méjico, intitulat *Vitorias Weg zu den legitimen Titeln der Eroberung Amerikas*, pp.



147-170, analitza els «títols legítims» en relació al descobriment d'Amèrica; Andreas Niederberger, professor de l'Institut für Philosophie de la Goethe Universität de Frankfurt am Main, *Recht als Grund der «res publica» und «res publica» als Grund des Rechts. Zur Theorie legitimer Herrschaft und des «ius gentium» bei Francisco de Vitoria*, pp. 171-200, dedica el seu estudi a la relació entre dret i ordre públic; Kirstin Bunge, col·laboradora científica de la Goethe Universität de Frankfurt am Main, en el seu estudi *Das Verhältnis von universaler Rechtsgemeinschaft und partikularen politischen Gemeinwesen. Zum Verständnis des «totus orbis» bei Francisco de Vitoria*, pp. 201-227, destaca la importància de la igualtat de tots els homes i les seves repercussions en el *ius gentium*. Johannes Thumfart, *Francisco de Vitorias Philosophie: globalpolitisch, nicht kosmopolitisch*, pp. 229-254, argumenta que la teoria del dret de Vitoria s'ha d'interpretar en relació amb la problemàtica concreta de les situacions polítiques sorgides en el context del colonialisme. Clou aquesta part l'estudi d'Andreas Wagner, col·laborador científic de la Goethe Universität de Frankfurt am Main, *Zum Verhältnis von Völkerrecht und Rechtsbegriff bei Francisco de Vitoria*, pp. 255-286, extreu conclusions de la teoria del dret de Vitoria de cara a un concepte «liberal» de drets.

La quarta part és integrada pels estudis que tracten del dret internacional en l'obra de Vitoria. Stefan Kadelbach, professor de dret de la Goethe Universität de Frankfurt am Main, en el seu estudi *Mission und Eroberung bei Vitoria: Über die Entstehung des Völkerrechts aus der Theologie*, pp. 289-321, reconstrueix el desenvolupament històric del dret internacional i analitza i valora les aportacions de Vitoria. Norbert Brieskorn, professor a la Hochschule für Philosophie de Munic, *Francisco de Vitoria: Theologie und Naturrecht im Völkerrecht. Auch ein Kampf um Differenzen*, pp. 323-349, investiga la relació entre la filosofia i la teologia en el pensament de Vitoria. Brieskorn arriba a la conclusió que els conceptes de dret públic i de dret internacional són amarats d'aspectes teològics. Merio Scattola, professor associat d'història de les idees *politiques* de la Universitat de Pàdua, *Die Systematik des Natur- und Völkerrechts bei Francisco de Vitoria*, pp. 351-391, argumenta la importància d'un «acord virtual de la humanitat». Matthias Kaufmann, professor d'Ètica del Seminar für Philosophie de la Martin-Luther-Universität de Halle-Wittenberg, *Francisco de Vitorias Beitrag zur Ablösung des «ius gentium» vom «ius naturale»*, pp. 394-409, recalca l'originalitat del dret internacional tal com l'entén Vitoria respecte de la tradició tomista i del dret romà.

Aquests estudis són precedits per una taula de continguts (pp. v-vi), per un prefaci signat per K. Bunge, A. Spindler i A. Wagner en alemany (pp. vi-ix), en anglès (pp. x-xii), en castellà (pp. xiii-xv) i en francès (pp. xvi-xviii). Arrodoneixen l'obra les sigles i abreviatures utilitzades (pp. 411-412), una breu presentació dels autors (pp. 413-414) i l'índex de noms (pp. 415-416).

Jaume Mensa i Valls

Josep M. MANRESA LAMARCA, *La Ecclesiología del P. Bartomeu M. Xiberta (1897-1967). El «Redescubrimiento» de la Iglesia como «La Obra de Cristo»*, Roma: Edizioni Carmelitane 2011, 653 pp.

Aquesta és la segona tesi de doctorat dedicada a l'obra teològica de l'eminent carmelita català Bartomeu M. [Baldiri] Xiberta i Roqueta (Santa Coloma de Farners 1897 – Terrassa 1967), actualment en procés de beatificació; [att., a la p. 27, on diu Bartomeu Fanti Maria Xiberta i Clarà, ha de dir: i Roqueta]. La primera tesi sobre el pare Xiberta fou realitzada pel prologuista de l'obra i actual prior general dels carmelites, Fernando Millán, en la qual examinà l'influx de les tesis de Bartomeu M. Xiberta en la teologia penitencial del segle xx (Roma 1997), seguint les intuïcions xibertianes aportades en la seva innovadora tesi titulada *Clavis Ecclesiae* (Roma 1921).

En aquesta nova tesi sobre la teologia del pare Xiberta, defensada en la Universitat Gregoriana de Roma el 6 de desembre del 2010, el sacerdot de la diòcesi de Terrassa, Josep M. Manresa, hi analitza a fons la valuosa aportació de Bartomeu M. Xiberta a l'ecclesiologia, ja que l'ecclesiologia xibertiana, d'una manera profètica, anuncià el model d'Església assumit pel Concili Vaticà II, en les sessions del qual participà Bartomeu M. Xiberta com a teòleg expert, al servei del llavors bisbe de Girona Narcís Jubany, convilatà del pare Xiberta.

A través d'una anàlisi molt minuciosa i aprofundida dels escrits de Bartomeu M. Xiberta, l'autor, sota el guiatge del teòleg Dr. Salvador Pié, ens proposa un *redescobrimient* de l'Església com a obra de Crist, instituïda pel Senyor com a «societat espiritual i visible», que viu i depèn d'Ell, de Crist, i que està dotada de mitjans sacramentals per a comunicar la salvació, i on els seus membres, els fidels, com a llevat del Regne de Déu a la terra, formen una veritable comunió de fe i d'amor.

Josep M. Manresa, abans d'abordar la perspectiva teològica de l'obra xibertiana *De Ecclesia Christi* (Roma 1954, 1958 i 1962) i de presentar l'Església com a obra salvífica del Déu-Trinitat, amb la missió de ser continuadora de l'obra salvífica de Crist (cf. p. 111-410), ens ofereix una aproximació, molt documentada, a la vida i pensament del carmelita català, on afegeix el context en què cal inscriure els escrits eclesiològics del P. Xiberta (cf. p. 27-107). També Josep M. Manresa tracta sobre l'estructura externa de l'Església (cf. p. 411-529) i, finalment, l'autor ens presenta la gran actualitat de l'ecclesiologia xibertiana, posant en relleu la necessitat d'esguardar teològicament l'Església, ja que és l'obra salvífica de Crist (cf. p. 561-602).

Cal assenyalar el gran valor teològic dels textos eclesiològics del pare Xiberta, que escriví com a expert conciliar en la Comissió Teològica Preparatòria (totalment inèdits, conservats en els fons documentals del Concili Vaticà II, a l'*Archivio Segreto Vaticano*, cf. p. 603-627) i que alguns foren llegits en les sessions conciliars per Mons. Narcís Jubany, així com també l'interès teològic de la correspondència entre els teòlegs Xiberta – Rahner – Tromp (anys 1963 i 1964) sobre la col·legialitat episcopal, conservades en l'arxiu del col·legi romà de Sant Albert (cf. p. 632).

A guisa de complement, Josep M. Manresa afegeix, en el volum que ressenyem, la relació ordenada dels escrits del Bartomeu M. Xiberta emprats per a la redacció de la tesi (els editats i els inèdits); la bibliografia sobre la figura i aportacions del pare Xiberta (amb estudis d'alguns teòlegs de casa nostra com F. Canals, V. M. Capdevila i J. Perarnau), junt amb altres textos complementaris d'eclesiologia aportats pels grans mestres de teologia del segle passat: Congar, de Lubac, Grabmann, Guardini, Journet, Rahner, Ratzinger, Scheeben, Schmaus, Tromp, que junt amb Bartomeu M. Xiberta han contribuït a vertebrar l'eclesiologia dels nostres dies (cf. p. 631-641).

Felicitem al jove doctor Josep M. Manresa per la seva valuosa aportació a la història de la teologia contemporània, recordant i agraïnt també aquella gran aportació a la història de la teologia escolàstica que en el llunyà 1931 ja féu el pare Xiberta amb la seva obra titulada *De scriptoribus Scholasticis Saeculi XIV ex Ordine Carmelitanum* (Lovaina 1931), i a aquesta merescuda felicitació al Dr. Manresa hi afegim el prec que ens segueixi aportant, amb el mateix rigor i mètode, nous estudis xibertians i eclesiològics a benefici de la *teologia* contemporània.

Valentí Serra de Manresa

**Josep GIL**, *Història del pensament cristià*, 10 vols., Valls; Cossetània edicions, 2010 i següents.

Aquells que coneixem i hem estat companys del professor Gil sabem de les seves facilitats per a escriure, i escriure extensament. Però que, un cop ja emèrit, ens regalés una obra com la que avui presentem, ens ha sorprès positivament. A la seva edat ens regala una obra en deu volums, d'escriptura concentrada i lletra petita —sovint molt petita—, i que omple més de tres mil pàgines de text.

Tenint en compte el tarannà cultural que sembla dominar actualment, al marge de les sèries televisives, es fa difícil de trobar una obra d'un mateix autor d'aquests dimensions. Quan s'estila arreu el llibre de col·laboració i les miscel·lànies per tal de poder oferir al públic un parell d'idees noves o un nou argument sobre una qüestió determinada, Gil ens ofereix una obra molt ben estructurada sobre una temàtica de dimensions universals i possiblement escrita en un rècord de temps. Si donem un repàs per les nostres biblioteques especialitzades de teologia, hem de recular molts anys per trobar una obra amb què es pugui comparar. Ja ara penso en la *Dogmàtica* de M. Schmaus (6 vols, en 13 toms, amb un total de 4.100 pp.) o la *Dogmàtica Eclesial* de Karl Barth, de 4 vols., 14 toms i unes 9.000 pàgines de text). La *Teologia sistemàtica* de W. Pannenberg, de tres volums, no acaba d'arribar a 2.000 pàgines. Els *Escrits de teologia* de Rahner, amb el seus divuit vols., són un recull d'articles escrits al llarg de la seva llarga vida acadèmica. I el mateix podem dir de les obres completes de Tillich, de Bonhoeffer, Greschat... o altres autors semblants, D'entrada, doncs, felicitats per

haver trobat tanta energia i tanta valentia per portar a terme una empresa semblant.

L'obra de Gil es presenta amb el títol general d'*Història del pensament cristià* i especifica, després, l'època que tracta cada un dels 10 volums que la componen amb un títol ben expressiu que resumeix la temàtica teològica o de pensament dominant en aquell període concret. L'amplitud de la temàtica exposada en l'obra es constata ja sols amb la simple cita dels títols del deu volums de què consta:

1.- La divinització de Jesús de Natzaret. (334 pp.); llarga introducció general de l'obra i exposició dels inicis del cristianisme.

2.- Cristianisme i cristiandat (334 pp.); sobre el cristianisme del grans concilis dels segles quart i cinquè.

3.- Un món que comença de nou (350 pp.); sobre la primera Edat Mitjana, centrada sobretot en el cristianisme de l'època carolíngia.

4.- La sacralització del poder (364 pp.); sobre l'alta Edat Mitjana, de paradigma catòlico-romà i que forma una certa unitat amb el tema exposat en el volum tercer.

5.- Primera emancipació del pensament (254 pp.); humanisme, renaixement, reforma protestant i contrareforma catòlica.

6.- Un univers construït per la raó (264 pp.); tracta dels segles disset i divuit, amb les guerres de religió, l'entronització de l'absolutisme, el domini del racionalisme i el deisme, així com la Il·lustració i la seva influència en el pensament cristià posterior.

7.- Segona emancipació del pensament.

8.- Que creguin, de grat o per força.

9.- De la mort de Déu a la discreta elegància del ressuscitat (364 pp.); aquí s'hi exposa el pensament cristià a partir del món que va deixar la Primera Guerra Mundial, amb el comunisme, Guerra Civil espanyola, Segona Guerra Mundial i l'època de la guerra freda, el gran esdeveniment del Concili Vaticà II i el nou pensament cristià.

10.- El desafiament de la laïcitat (326 pp.); dedicat a l'estudi de la situació cultural, sociològica i teològica dels darrers trenta anys de la nostra història.

D'entrada, l'autor dóna molta importància al fet que sigui ben entès el contingut de l'obra, i no es cansa de ressaltar a què es refereix quan parla de «pensament cristià», que no vol dir ni «història de la teologia» ni «història de l'Església». Segons diu textualment: «El pensament cristià és bàsicament el pensament del cristianisme i és el pensament dels cristians, però el cristianisme és molt més que un pensament» (I, 16). També afegeix que el cristianisme es pot entendre com una «religió» o com «un sistema de creences que tradueix una fe, una fe pensada i una fe viscuda; com a fe pensada el lloc on cal estudiar-lo és la teologia [...], com a fe viscuda el cristianisme és un fet plural, condicionat pel grau de maduresa personal de cada cristià concret» (Ibíd.). Cf. V, 9: «El pensament cristià, com tot altre pensament, evoluciona, i ho fa com una mena de secreció dels fets que marquen

la vida de les persones. En aquest cas, el pensament cristià és, en primer lloc, allò que viuen i pensen els cristians, homes i dones, en un període determinat de la història humana...». A partir d'aquests matisos, la finalitat de l'obra queda ben acotada quan Gil diu: «He volgut "llegir" i "entendre" el pensament cristià des de la seva història» (I, 17). I, com qui fa un crit que animi a la lectura del llibre, Gil afirma: «Des d'aquesta perspectiva hom s'adona del dramatisme enorme que adquireix aquesta història del pensament cristià per tal de respondre als grans desafiaments de la cultura, una resposta que, de retruc, introdueix canvis importants i fins i tot revolucionaris a l'interior del mateix pensament cristià» (I, 17).

Rastrear la forma concreta que ha adoptat el pensament cristià al llarg de la seva història és, doncs, la tasca que s'ha imposat el professor Gil. Però cal tenir present, i aquest és un punt important, aquest rastreig no es limita a una exposició lineal dels fets o idees que han impulsat i caracteritzat el cristianisme d'un moment determinat, sinó que n'analitza les arrels més llunyanes i les fonts més diverses d'on ha begut el cristianisme a l'hora de donar forma al seu pensament. Pel fet de ser una constel·lació històrica, cada nou moment de la seva evolució té un passat cultural i religiós en el qual s'ha anat introduint, provocant una transformació mútua. D'aquests diferents entorns culturals i espirituals en els quals el cristianisme s'ha anat introduint, el cristianisme n'ha assumit molts elements, d'altres els ha rebutjat d'entrada, però molts els ha incorporat, situant-los en aquest nou entorn que ha creat el mateix cristianisme. Els trets distintius d'aquestes noves configuracions marquen les diferents èpoques o paràmetres del desenvolupament del pensament cristià al llarg de la història. Les diferents configuracions històriques d'aquest pensament són justament les que van explicitades en el títol que porta cada un dels deu volums de l'obra.

Davant l'afirmació, sovint repetida, de la historicitat del cristianisme i amb ella del pensament cristià, Gil s'afanya a distingir clarament entre essència i història del cristianisme, no fos cas que ressaltar-ne el caràcter històric pogués provocar malentesos innecessaris. En aquest sentit, es mostra molt taxatiu quan afirma: «No podem posar en dubte el *valor etern del cristianisme* (per la seva vinculació indiscutible al Crist, Senyor de l'Univers i de la història); però tampoc no podem oblidar que el cristianisme, com qualsevol fenomen històric, està sotmès a noves comprensions i a les conseqüències que, d'aquestes comprensions, es deriven» (I 165; cf., també I 201).

Conseqüent amb aquesta perspectiva, Gil ofereix una presentació del conjunt de l'obra en una extensíssima *Introducció general*, de 198 pp., que li serveix per a presentar temes de tipus més dogmàtic, com poden ser «la fe cristiana pensada», «l'Església cristiana» en la seva relació directa amb el cristianisme, «fe i cultura» sota l'aspecte de la relació mútuament fecundant que es dona entre la fe i la cultura i, per acabar exposant quina és l'autèntica «essència del pensament cristià».

A partir de la segona part d'aquest primer volum, Gil passa a estudiar el naixement del pensament cristià. Dins la seva concepció d'evolució històrica, això li exigeix d'explicitar les arrels culturals i l'àmbit de cultiu del cristianisme inicial.

És a dir, ha de presentar el món cultural i religiós que visqué el mateix Jesús i els canvis que la persona de Jesús i els deixebles, reunits en «Església», introduïren en aquest món «prou elements diferenciats», com per a formar una «nova constel·lació» que fou l'Església cristiana. Seguidament s'exposa també en món concret el medi on aquest cristianisme inicial es va estendre: el Pròxim Orient, l'Egipte i l'Imperi Romà (dels quals es fa una exposició detalladíssima, amb noms, cognoms i dates a desdir) i també de l'hel·lenisme. El volum es conclou amb una presentació dels primers pensadors cristians, entre els quals es col·loquen els evangelistes, Pau i els primers testimonis de l'Església post apostòlica» (278-300).

Després d'aquests escandeix més detallat del primer volum us estalvio una relació detallada del contingut dels restants nou volums i que, d'alguna manera, ja ha estat mencionada en reproduir els títols dels diferents volums.

Els deu volums de l'obra tenen una estructura molt semblant: són encapçalats per un índex o «taula» del contingut del llibre, seguida d'un «pròleg» que li serveix per a situar el tema del volum dins el conjunt de l'obra. Després segueix una «Introducció» on bàsicament s'exposen els trets filosòfics, culturals i socials de l'època que estudia el volum concret, feta amb una visió molt àmplia i amb bon coneixement de causa. Aquesta *Introducció* Gil la justifica així: «Com acostumo a fer, abans d'entrar en matèria ofereixo una introducció que, al meu entendre, pot ajudar a comprendre el fons del que el llibre vol explicar» (III, 15). De fet, aquests dos elements, juntament amb els índex temàtics que encapçalen cada volum, són uns elements de gran ajuda per al lector per tal de poder situar-se més fàcilment en l'entramat expositiu i reflexiu, sempre dens, de gran erudició, però també carregat de constants referències, digressions, reflexions i matisacions que fan que el recorregut pel qual ha de transitar el lector, en algunes ocasions, pugui resultar exageradament sinuós i fins i tot difícil. I això que val per a la «Introducció» val també per a altres parts de l'obra. Això val naturalment, d'una manera particular, per als lectors poc habituats al llenguatge i a conceptes estrictament teològics. Aquesta «introducció» és també el lloc on el lector queda situat davant els interrogants i qüestions sobre quines seran les marques específiques que aquest entorn, en la descripció del qual s'està introduint, imprimirà al pensament cristià.

Després de la introducció, que, com s'ha dit, sol ser llarga i rica en consideracions, segueix l'exposició del tema, dividida en «capítols», en general pocs i molts llargs, però subdividits en «articles». El primer capítol sol anar destinat a exposar els principals fets que han marcat l'època que s'estudia en el llibre: Volum II: «El món on vivien els cristians». III: «El curs dels esdeveniments», IV: La reconstrucció dels fets»; V: «L'evolució dels fets»; IX: «El naixement d'un món nou»; i el vol. X: «Una ullada a la història eclesiàstica», que descriu els principals esdeveniments després del Concili Vaticà II. Sobre aquesta primera part, o primer capítol de cada un dels volums de l'obra, cal remarcar que la quantitat de fets, temes i valoracions que conté la converteixen en una resumida història universal o, si es vol, en una història de la cultura de gran valor. L'exposició central del volum se sol



cloure amb un (dos) caps., exposant les noves formes que ha adoptat el pensament cristià en aquella època estudiada.

Els diferents volums s'acaben també d'una manera semblant: Un «epíleg», on es recullen, de manera molt resumida, les principals aportacions o canvis detectats en el període estudiat; un apartat de «bibliografia», on es mencionen les obres emprades per a la confecció del volum, i un «índex onomàstic» del noms apareguts al llarg de l'exposició.

Tipogràficament: quatre tipus de lletra, que, tot i ser petita i compacta, no presenta cap gran dificultat a l'hora de la lectura, gràcies, bàsicament, a una impressió impecable i molt cuidada.

D'una manera general, a mi l'estil de l'obra em porta a comparar-lo, restringint la comparació a certs aspectes més puntuals, a un bany en plenamar. Aquell que es banya sovint, difícilment troba el mar en les mateixes condicions que el dia abans. Un dia troba el mar tranquil i plàcid com un mirall, i l'endemà, mogut, amb vent, onades, esquitxos i corrents que dificulten el progrés. Cada dia es fa la mateixa ruta i s'arriba al mateix lloc, però en dies tranquils s'hi arriba sense gaire dificultats, mentre que en dies d'onatge fort molesten les ones, l'aigua es fica per tot arreu, l'horitzó no es distingeix amb nitidesa, no permet de parlar amb el company... Penso que l'obra de Josep Gil pertany a la segona categoria: el punt de partida és clar, la ruta està ben marcada, les ganes de llegir són fortes..., però les seves exposicions mai no són simples ni pleneres exposicions d'un passat, d'una història o d'un pensament. Al costat de la simple descripció hi ha les referències a altres autors, a fets provinents d'una altra època, ressenyes de reaccions o postures contràries, anècdotes, així com també moltes reflexions personals, plantejaments i qüestionaments que es fa el mateix autor... Es tracta de breus recorreguts, sempre interessants i ben adients al tema tractat; una espècie de conversa, tant entre la història passada i la història possible com entre l'autor i el lector. Són aspectes que sovint serveixen de base per a entrar més profundament en el tema exposat, el caràcter aleatori d'un camí seguit o d'una solució por duradora... Repeteixo que es tracta de reflexions o insercions sempre interessants i profitoses, però que demanen ser llegides sense perdre de vista la ruta marcada, o sempre sota la perspectiva del tema que s'està tractant...

Sobre aquesta sinuositat de la redacció i el cúmul de coneixements i idees que s'incorporen en l'exposició general, m'agradaria posar uns exemples. (I, 85-99: «una paraula, certament molt breu sobre l'estructura de l'Església de Jesús», tan «breu» que només ocupa 15 pàgines. En I, 145, després de parlar de la postmodernitat: «Hem de deixar... afegir dues paraules», i aquestes dues paraules s'estenen de la pàgina 145 a la 163. També hi ha incorporacions de temes que resulten estranys a primera vista, però que després se'n veu el perquè (III, 66-68): el parlar de la privatització de la fe, parla de la violència!

Personalment estic convençut que tot aquest cúmul de material que Gil ofereix en aquesta voluminosa obra fa que la lectura del llibre resulti molt valuosa i altament enriquidora. Però no crec que sigui un llibre per llegir seguit; però tampoc



no crec que es pugui emprar com un simple llibre de consulta. Més aviat és un llibre en gran manera recomanable per a introduir-se en un moment determinat de la història del cristianisme o del pensament cristià i fer-se càrrec dels problemes als quals el cristianisme s'ha hagut d'enfrontar en aquest moment determinat, les possibilitats de solució que se li oferien, les falses solucions donades, però també les conseqüències que aquest moment determinat ha tingut per al futur del mateix cristianisme. Cal ficar-se de ple dins el tema i seguir les sinuositats històriques per les quals el bon criteri de Josep Gil ens va guiant per tal de comprendre una mica millor un retall d'aquesta història i poder-la comprendre encara millor dins el conjunt de la història del mateix cristianisme.

Josep Castanyé